



Transmission d'un savoir ecclésiastique et construction d'une mémoire monastique dans les chartes du monastère de Sahagún (Castille-León, XIIe-XIIIe siècles)

Ludivine Gaffard

► To cite this version:

Ludivine Gaffard. Transmission d'un savoir ecclésiastique et construction d'une mémoire monastique dans les chartes du monastère de Sahagún (Castille-León, XIIe-XIIIe siècles). La transmission de savoirs licites ou illicites dans le monde hispanique péninsulaire (XII-XVII siècles), May 2008, Toulouse, France. pp.93-105. hal-00953388

HAL Id: hal-00953388

<https://hal.science/hal-00953388>

Submitted on 28 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Transmission d'un savoir ecclésiastique et construction d'une mémoire monastique.
Le témoignage des chartes du monastère de Sahagún (Castille-Léon, XII^e siècle).

Ludivine Gaffard
F.R.A.M.E.S.P.A. (C.N.R.S. – U.M.R. 5136)
Université Toulouse Le Mirail.

Fondé au X^e siècle, en l'an 904, le monastère de Sahagún vécut ancré dans la tradition hispanique jusqu'à la fin du XI^e siècle. Autour de 1080, dans le cadre de la réforme promue au sein de la chrétienté par le pape Grégoire VII, il dut se soumettre aux volontés pontificales et accepter de se conformer au rite romain¹. L'instauration de la liturgie nouvelle fut confiée à des moines venus de l'abbaye de Cluny. La communauté sahanguntine s'ouvrit ainsi à l'influence clunisienne ; une page de son histoire se tournait.

Le monastère ne céda jamais aux tentatives qui visèrent à le soumettre juridiquement à Cluny² et ne saurait, en ce sens, être considéré comme un membre de l'*ecclesia cluniacensis*³. En revanche, les coutumes clunisiennes s'imposèrent à lui comme le véritable moteur de la réforme temporelle et spirituelle engagée⁴. Le privilège de Grégoire VII qui vint définir, en 1083, la liberté de la communauté vis-à-vis de tout autre pouvoir que celui de Rome énonce clairement la volonté pontificale de faire du monastère de Sahagún l'égal de Cluny⁵. Dans ce

¹ Sur l'implantation de la réforme grégorienne dans les royaumes de Léon et de Castille, *vid.* Antonio GARCÍA Y GARCÍA, « La reforma gregoriana en los reinos ibéricos », *Iglesia, Sociedad y Derecho*, 2 (1987), pp. 372-387 ; Bonifacio PALACIOS MARTÍN, « Castilla, Cluny y la reforma gregoriana », dans *El románico en Silos*, Santo Domingo de Silos, 1990, pp. 19-29 ; Giles CONSTABLE, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge, 1996 ; Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, « Sentido y alcance de la reforma eclesiástica », dans L. García-Guijarro Ramos (éd.), *La primera cruzada novecientos años después : el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, Malaga, 1997, pp. 33-50 ; Patrick HENRIET, *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale. VIII^e-XII^e siècle*, à paraître, pp. 228-250. Je remercie Patrick Henriet de m'avoir permis la consultation de son inédit.

² À deux reprises, en 1080-1081 sous l'influence du moine Roberto puis en 1132-1133 sous celle de l'abbé Esteban, la monarchie castillano-léonaise chercha sans succès à mettre l'abbaye de Sahagún sous la coupe de Cluny. La communauté demeura indépendante en vertu des privilèges pontificaux émis par Grégoire VII et Innocent II. Carlos REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, Léon, 2008, pp. 167-168, 207-212. Mes remerciements à Gregoria Caveró Domínguez qui m'a signalé l'existence de cette étude ainsi qu'à Amaia Arizaleta qui m'a facilité l'accès à celle-ci.

³ Carlos Reglero de la Fuente définit l'*ecclesia cluniacensis* comme l'ensemble des monastères juridiquement dépendant de Cluny ou de l'une de ses prieurés. *Ibid.*, p. 593.

⁴ Les coutumes régissant le monastère de Sahagún ne sont conservées que sous la forme d'un résumé écrit par Antonio de Yepes au XVII^e siècle. La confrontation de ce texte avec les coutumiers d'Ulrich et de Bernard en vigueur à Cluny à la même époque laisse apparaître certaines différences notamment autour du cérémonial de l'élection de l'abbé ou de la définition des attributions du *cellularius*. Le *scriptorium* sahanguntin s'inspira donc des coutumiers clunisiens sans les reproduire littéralement. *Ibid.*, p. 97.

⁵ Au sein de l'acte, Grégoire VII souhaite que « étant proche du Saint-Siège apostolique, à l'instar et à la ressemblance du monastère de Cluny, qui bénéficie de la liberté romaine, [le monastère de Sahagún], par la volonté de Dieu, fasse resplendir la renommée de la religion, de la beauté morale et de la grandeur d'âme, d'une lumière plus claire que le jour, à travers presque toutes les régions de la terre, et qu'il jouisse d'une sécurité perpétuelle et inviolable ; de sorte que, tout comme celui-là en Gaule, celui-ci en *Hispania* livre de façon éclatante le témoignage de sa liberté ; et que ce qui sera, avec l'aide de Dieu, très exactement semblable en matière de religion, soit également mis sur un pied d'égalité en matière de confirmation apostolique du Saint-Siège ». Nous traduisons. [...] *sancte apostolice sedi specialiter aderens ad instar et formam Cluniacensis cenobii, quod sub libertate Romana, Deo auctore, pene per omnes partes terrarum fama religionis et onestatis adque amplitudinis luce clarius resplendet, perpetua et inuiolabili securitate fruatur; ut sicut illud in Gallia ita*

mouvement d'émulation, se construisirent l'autorité et la puissance de l'abbaye castellano-léonaise. Amie des papes et des rois, elle rayonna, à la charnière entre le XI^e et le XII^e siècle, comme l'un des principaux centres ecclésiastiques du royaume.

Au cours du XII^e siècle, un faisceau de facteurs politiques, économiques et spirituels ternit pourtant son prestige. Le monastère connut la crise⁶. Il entreprit alors de défendre, avec sa plume, la légitimité d'un pouvoir fragilisé. L'écriture diplomatique fut un creuset idéal. La construction mémoriale qu'elle véhiculait pouvait se répandre, d'abord par la lecture publique qui était faite de l'acte⁷, puis entre les mains des bénéficiaires, dans la ville, ses alentours, dans le royaume parfois même⁸. Les chartes figurèrent donc parmi ces « lieux de mémoire » privilégiés où se cristallisa l'affirmation identitaire de la communauté, dans le présent et pour le futur.

Dans ce même temps, l'abbaye de Cluny entra dans une phase de déclin⁹. Dans ce contexte, quelles relations le monastère de Sahagún entretenait-il avec l'identité clunisienne qui l'avait si fortement influencé dans son époque de prospérité ? La construction mémoriale alors promue à travers l'écriture diplomatique fut-elle pensée autour du modèle légué par l'abbaye bourguignonne ou s'en écarta-t-elle ?

À une époque où la distinction entre le juridique et le religieux ne s'était pas encore opérée, des fragments de *materia* religieuse furent insérés dans les chartes monastiques, au sein des parties du document que la tradition réservait à cet effet. Le préambule, présentant les motifs généraux de l'acte juridique, et la clause comminatoire, évoquant les peines encourues par l'éventuel transgresseur, en furent ainsi les deux principaux réceptacles. L'étude de la transmission de ce savoir ecclésiastique nous permettra d'apporter une première réponse à la question complexe de l'influence qu'eurent les représentations clunisiennes sur la construction de l'identité sahumantine en temps de crise.

I. AUTOUR DE LA MEDIATION CHRETIENNE : LA REVENDICATION D'UN HERITAGE CLUNISIEN.

La présence de donations *pro remedio animae* dans les archives monastiques castellano-léonaises du Haut Moyen Âge témoigne qu'existait alors déjà au sein du royaume le concept de médiation chrétienne. Cependant, l'idée que les clercs avaient un rôle particulier à jouer en matière d'intercession ne s'était pas alors encore imposée. Au sein des communautés qui

istud in Hispania libertatis prerogativa clarescat et quod, oppitulate Deo, consimile erit in religione, par etiam sit apostolice sedis confirmatione. Marta HERRERO DE LA FUENTE (éd.), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230), III (1073-1109)*, Léon, 1988, pp. 65-66.

⁶ Sur l'histoire du monastère de Sahagún, Julio PUYOL Y ALONSO, *El abadengo de Sahagún. Contribución al estudio del feudalismo en España*, Madrid, 1915 ; Luis Miguel BAJO DE CASTRO, *El monasterio y la villa de Sahagún en el antiguo régimen : un estudio socioeconómico*, Léon, 1984 ; Evelio MARTÍNEZ LIÉBANA, *El dominio señorial del monasterio de San Benito de Sahagún en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1990 ; Juan Manuel CUENCA COLOMA, *Sahagún, monasterio y villa (1085-1985)*, Valladolid, 1993 ; Javier PÉREZ GIL et Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular : Alfonso VI y Sahagún*, Léon, 2002.

⁷ Amy REMENSNYDER, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca-Londres, 1995, pp. 297-298.

⁸ Amaia Arizaleta souligne le rôle essentiel joué par la diffusion des diplômes royaux dans la construction de l'identité monarchique au sein du royaume : « Si je ne m'abuse les diplômes propagèrent en grande partie ces images royales dans le royaume : ces textes n'étaient pas cantonnées au palais. Ils furent vraisemblablement colportés par leurs bénéficiaires urbains, monastiques ou villageois, en dehors du lieu où se trouvait le monarque ». Amaia ARIZALETA, *Los clercos al palacio. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)*, à paraître, p. 153. Je remercie A. Arizaleta de m'avoir permis de consulter son inédit.

⁹ Comme un symbole de son déclin, Cluny connut une violente crise interne entre 1122 et 1126. L'abbé Ponce finit par être destitué et Pierre le Vénérable prit sa succession. Carlos REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España...*, p. 156.

bénéficiaient des largesses de bienfaiteurs soucieux de leur salut, les clercs côtoyaient nombre de simples laïcs continents ayant fait le choix de fuir le monde pour se consacrer à Dieu. Ce n'était pas là un frein à la libéralité des donateurs. Ce qui désignait aux yeux des fidèles le moine comme un intermédiaire privilégié entre ciel et terre était la sainteté de sa vie de prières et de privations¹⁰. Les royaumes castellano-léonais demeuraient ainsi à l'écart d'un vaste mouvement de cléricisation de la société né plusieurs siècles auparavant, de l'autre côté des Pyrénées.

Dès le VIII^e siècle, en effet, le clergé carolingien s'érigea en véritable expert en matière de médiation. Il affirma la valeur rédemptrice de la messe, en faisant un instrument privilégié de salut¹¹. Autour de cette idée, il revendiqua pour lui une place à part au sein de la société ; l'existence d'un ordre des *oratores* bien différencié fut mise en avant¹². Plus encore que parmi les clercs séculiers, ces idées nouvelles s'imposèrent dans les monastères¹³. La prière demeura une pratique exigée de tout chrétien, mais les *oratores* – et les moines en particulier – en devinrent les spécialistes¹⁴.

Autour de l'An Mil, l'abbaye de Cluny porta à la perfection cet idéal du moine médiateur, absorbé dans sa tâche liturgique pour le salut des hommes¹⁵. Dans sa *Vita sancti Odilonis*, rédigée au milieu du XI^e siècle, le moine clunisien Jotsald dépeignit l'ampleur de la notoriété

¹⁰ HENRIET Patrick, « La politique monastique de Ferdinand I^{er} », dans G. Caverio (éd.), *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Léon, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, pp. 101-124, p. 113. Sur les différents modèles ecclésiologiques en vigueur dans la péninsule Ibérique au cours du Haut Moyen Âge, *vid.* Patrick HENRIET, *Hispania sacra...*, pp. 191-206.

¹¹ Dans l'*Enchiridion*, Augustin affirmait déjà que la célébration eucharistique était l'un des trois types de suffrages ayant le pouvoir de soulager les défunts si ceux-ci l'avaient mérité. Sur la pensée d'Augustin relative au culte des morts, Michel LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997, pp. 69-85. Cependant, il fallut attendre l'époque carolingienne pour que la valeur rédemptrice de la messe s'impose sur sa fonction d'affirmation de l'orthodoxie. Patrick HENRIET, « *Invocatio sanctificatorum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IX^e-XII^e siècle) », dans J. F. Cottier (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité à la Renaissance : formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, pp. 229-244, p. 235 ; Patrick HENRIET, *Hispania sacra...*, pp. 192-193.

¹² À la suite d'autorités fondatrices du christianisme telles que Jérôme ou Augustin, Grégoire le Grand distinguait deux ordres au sein de l'Église : les évêques qualifiés de *dirigeants* et les moines désignés comme *continents*. Au milieu du IX^e siècle, Haymon, maître de l'école monastique de Saint-Germain d'Auxerre conçut un nouveau modèle unifiant *dirigeants* et *continents* ; l'ordre des *oratores* vit le jour. Autour de 1140, le *Décret* de Gratien consacra l'existence de cette organisation sociale binaire clercs / laïcs en lui donnant une forme juridique. Michel LAUWERS, « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle) », dans J. F. Cottier (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité à la Renaissance : formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, pp. 209-227, pp. 216-217.

¹³ Sur les conflits qui naquirent entre clercs et moines autour de l'accès généralisé des moines au sacerdoce, *vid.* Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, p. 75.

¹⁴ Patrick HENRIET, « Prière, expérience et fonction au Moyen Âge. Remarques introductives », dans J. F. Cottier (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité à la Renaissance : formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, pp. 197-207, pp. 203-204 ; Michel LAUWERS, « La prière comme fonction sociale... », pp. 211-212.

¹⁵ Patrick HENRIET, « Entre ciel et terre : l'impact du monachisme sur les sociétés médiévales », *Le Moyen Âge*, 102 (1996), pp. 529-538, p. 537. Carol Heitz signale que la communauté clunisienne récitait certains jours jusqu'à 215 psaumes. Carol HEITZ, « Les bâtisseurs de Cluny », dans J. Berlioz (éd.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, 1994, pp. 131-142, p. 135. Dominique Vingtaine détaille en des traits saisissants la journée type d'un moine clunisien : « Le moine clunisien se levait ainsi en pleine nuit (entre 1h30 et 3h selon les saisons) pour chanter l'office de nocturnes (ou vigiles). Cet office était assez long, entre une heure et une heure et demie, et se prolongeait par des lectures et des méditations. Vers 3h30-5 h, c'est-à-dire à l'aurore, il chantait matines (ou laudes). La journée se divisait ensuite en tranches de trois heures, au cours desquelles on chantait successivement les offices de prime, tierce, sexte (vers 11h-12h30) et none. L'ensemble était complété, selon l'époque de l'année, par les vêpres (entre 16h et 18h) et juste avant le coucher par l'office de complies, qui était assez court. En outre, une messe matutinale suivait matines ou prime, de même que la messe chantée solennelle prenait place après tierce. Chacun des moines pouvait par ailleurs célébrer sa messe privée. [...] L'oraison devint ainsi rapidement quasi perpétuelle, constituant le symbole le plus éclatant de la spécificité de Cluny, véritable maison de prière ». Dominique VINGTAIN, *L'abbaye de Cluny. Centre de l'Occident médiéval*, Paris, 1998, p. 46.

acquise en matière d'intercession par l'abbaye. Il rapporta l'histoire d'un ermite qui, bien que vivant dans la solitude d'un îlot rocheux au large de la Sicile, témoignait d'une grande admiration pour l'efficacité des prières récitées à Cluny ; l'œuvre restitue les paroles qu'il adressa en ce sens à un pèlerin rouergat de passage :

Sache que ce monastère n'a pas son pareil dans le monde romain, surtout pour délivrer les âmes qui sont tombées au pouvoir du démon. On immole dans ce lieu si fréquemment le sacrifice vivifiant, qu'il ne se passe presque pas de jour sans que, par une telle entremise, ne soient arrachées des âmes à la puissance des malins démons¹⁶.

Le concept de médiation ne vit donc pas le jour au sein de l'abbaye de Cluny, mais il trouva là son plus haut degré d'accomplissement autour du modèle de la prière continue. Sur ce socle, qui joua un rôle de « ciment social »¹⁷, se bâtirent l'autorité et la puissance de la communauté ; elle s'imposa, dans la société cléricalisée des X^e et XI^e siècles, au sommet de la hiérarchie¹⁸.

Lorsque le monastère de Sahagún adopta les coutumes clunisiennes, il hérita naturellement de ces représentations nouvelles pour lui¹⁹. Tout comme Cluny, il trouva dans la médiation la source de son prestige. De généreux bienfaiteurs, riches ou plus modestes, ne cessèrent de l'honorer de leurs largesses, portés par la certitude qu'ils trouveraient en lui le médiateur idéal, capable d'assurer au mieux la transmutation de leurs richesses temporelles en trésor éternel. Ce pouvoir spirituel fut l'un des principaux piliers qui soutint la puissance économique et sociale de la communauté.

Face à la fragilisation de l'idée de médiation cléricale qu'entraîna l'apparition d'autres « systèmes de salut » dès les premières décennies du XII^e siècle²⁰, le monastère de Sahagún demeura fidèle au modèle que lui avait légué Cluny. Il continua inlassablement de réaffirmer dans ses chartes les principes qui avaient fait sa puissance. Alors que l'âge d'or des préambules était passé, les scribes ne cessèrent d'utiliser cet espace textuel pour mettre les fidèles face à la *materia* religieuse ; elle leur enjoignait de se détourner des attraits d'une vie terrestre marquée du sceau de la caducité et de leur préférer la recherche du bonheur conféré par la vie éternelle. En arrière-plan était l'image de l'abbaye de Sahagún, espace de prière et de médiation idéal, engagée depuis plusieurs décennies déjà aux côtés des hommes pour leur salut.

Dans cette entreprise, les scribes eurent essentiellement recours au texte du Nouveau Testament : l'Évangile selon saint Matthieu, saint Luc, saint Marc, saint Jean, les lettres de Paul – la première épître aux Corinthiens, la première épître à Timothée, l'épître à Tite – furent largement convoqués tantôt sous la forme de versets entiers cités littéralement, tantôt sous l'aspect de simples réminiscences venant teinter telle ou telle proposition diplomatique d'une coloration biblique²¹.

¹⁶ Texte cité dans Georges DUBY, *L'An Mil*, Paris, 1980, p. 276. Sur ce thème, on se reportera également aux analyses de P. Henriet. Patrick HENRIET, *La parole et la prière ...*, pp. 68-69.

¹⁷ Nous empruntons cette expression en français à Patrick Henriet. Patrick HENRIET, « La propriété clunisienne comme ciment social (909-1049) », *Le Moyen Age*, 98 (1992), pp. 263-270. P. Henriet commente dans cet article l'ouvrage publié par Barbara Rosenwein sur Cluny : Barbara ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989.

¹⁸ Patrick HENRIET, « *Invocatio sanctificatorum nominum...* », p. 243.

¹⁹ Sur l'apparition de la figure du clerc médiateur dans les royaumes castillano-léonais au tournant du XI^e siècle, Patrick HENRIET, *Hispania sacra...*, pp. 207-227.

²⁰ Patrick HENRIET, « *Invocatio sanctificatorum nominum...* », pp. 243-244.

²¹ Le recours à l'Ancien Testament adopta une forme plus diffuse. Un seul verset, Isaïe (40,6), pourrait avoir été utilisé comme source sous une forme quasiment littérale. Là où la Bible hébraïque affirme « Toute chair est de l'herbe et toute sa grâce est comme la fleur des champs », *Omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri*, les préambules rappellent « Toute chair est de l'herbe et toute sa grâce est comme la fleur de l'herbe »,

En 1127, Juan Donato et son épouse Arilo firent don de divers biens au monastère ; en rédigeant l'acte qui garderait le souvenir de cette donation, le scribe Guillermo atteignit des sommets dans l'art de mêler transmission de savoirs ecclésiastiques et construction de la mémoire de la communauté. Le préambule s'organise autour de la citation de divers passages bibliques que le rédacteur enfile comme autant d'arguments destinés à resserrer les liens entre son monastère qui s'était fait le spécialiste de la médiation chrétienne et des fidèles chaque jour un peu plus distants. Dans la proximité avec laquelle il choisit d'insérer ce savoir ecclésiastique dans son texte, il fit sans aucun doute figure d'exception mais son exemple permettra d'illustrer la diversité des formes que put prendre cette transmission sous la plume des scribes de Sahagún :

Alors que cette vie terrestre est misérable et caduque et qu'elle flatte tout le monde de sorte qu'elle porte les hommes à s'aimer eux-mêmes et que, aussitôt portés vers cet amour, elle entraîne tristement ces malheureux vers la mort, le Seigneur nous a prescrit de mépriser et négliger cette vie, et nous a ordonné tout le contraire, en montrant que le trésor de notre vie est caché dans les cieus ; c'est pourquoi il dit en ces termes : « Thésaurisez pour vous des trésors au ciel, où ni la chenille ni la mite ne les détruit, et où les voleurs ne les déterrrent ni ne les volent » ; et ailleurs : « Fabriquez des bourses non périssables et des trésors non éphémères », et « quiconque aura abandonné sa maison, ses domaines, ses frères ou ses sœurs en mon nom, qu'il reçoive le centuple et qu'il accède à la vie éternelle », car « quiconque aura donné à boire de l'eau froide en mon nom, je vous le dis en vérité, non seulement, il ne manquera pas de recevoir son salaire, mais il recevra cette récompense », car « l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme perçu, ce que j'ai préparé pour mes disciples »²².

Ce long préambule repose tout entier sur le recours au Nouveau Testament comme réservoir de *topoi* autorisés où le scribe alla puiser les arguments qui soutiendraient son discours. La main de Guillermo s'imprima sur la *materia* biblique, dans son choix des versets mais aussi dans les variations qu'il introduisit autour de sa source. Un seul verset de l'Évangile de saint Matthieu (6, 20) est cité littéralement : « Thésaurisez pour vous des trésors au ciel, où ni la chenille ni la mite ne les détruit, et où les voleurs ne les déterrrent et ni ne les volent »²³. Tous

Omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos feni. Cependant, la substitution de l'expression *flos faeni* à celle de *flos agri* pourrait également révéler l'influence de la première épître de saint Pierre qui, bien que sous une forme grammaticale légèrement différente, énonce la même vérité : « Toute la chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe », *Omnis caro ut faenum et omnis gloria eius tamquam flos faeni* 1P (1, 24).

²² *Dum hec mundana sit miserabilis atque caduca uita omnes blanditur ut se amantes illiciat et illectos ad interitum miserabiliter infelices trahat, quem Dominus despicere relinquere precepit et, he contra, in celis nostrum recondere thesaurum monstrando iussit, unde sic ait : « Thesaurizate uobis thesauros in celo, ubi nec erugo neque tinea demolitur, nec fures effodiunt nec furantur » ; et alibi : « Facite uobis sacculos non ueterescentes et thesauros non deficientes », et « quicumque dimiserit domos aut agros aut fratres aut sorores, propter nomen meum, centuplum accipiet et uitam eternam possidebit », quia « quicumque dederit potum aque frigide in nomine meo, amen dico uobis non perdet mercedem suam sed illu<d> accipiet premium », quod « oculus non uidit, nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quod preparaui discipulis meis ». José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ (éd.), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300)*, IV (1110-1199), Léon, 1991, p. 114.*

²³ *Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo ubi neque erugo neque tinea demolitur et ubi fures non effodiunt nec furantur.* Mt (6, 20). L'enfilage entre cette citation de l'Évangile selon saint Matthieu et le verset suivant extrait de l'Évangile selon saint Luc s'est sans fait autour du terme *tinea*, la « mite », qui apparaît dans les deux passages. « Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumônes. Faites-vous des bourses qui ne s'usent point, un trésor inépuisable dans les cieus, où le voleur n'approche point, et où la mite ne détruit point ». *Vendite quae possidetis et date elemosynam facite vobis sacculos qui non veterescunt thesaurum non deficientem in caelis quo fur non adpropiat neque tinea corrumpit.* Lc (12, 33). Ce serait là une illustration du processus de reminiscence que Jean Leclercq décrit dans les termes suivant : « le rappel spontané de citations et d'allusions qui s'évoquent les unes les autres, sans aucun effort, par le seul fait de la similitude des mots ; chaque mot fait agrafe, pour ainsi dire : il en accroche un ou plusieurs autres, qui s'enchaînent et constituent la trame de l'exposé ». Jean

les autres passages inspirés de la Bible furent insérés au sein du préambule sous une forme qui n'était pas celle du texte original. Peut-on pour autant parler d'une construction consciente de la part du scribe qui aurait donné un tour particulier à la *materia* religieuse pour mieux servir son discours ? Cela ne va pas de soi. Guillermo pourrait s'en être remis à sa mémoire qui se serait montrée défectueuse ; il pourrait également avoir emprunté ces citations à un formulaire qui serait à l'origine de la variation²⁴. Et pourtant, l'analyse des fragments concernés semble suggérer qu'il s'agit bien là d'un travail d'écriture du rédacteur désireux de doter d'éloquence son préambule²⁵.

Lorsque Guillermo écrit « l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme perçu, ce que j'ai préparé pour mes disciples », il s'inspire directement de la première épître aux Corinthiens (2, 9) qui affirme « Mais, comme il est écrit, ce sont des choses que l'œil n'a point vues, ni l'oreille entendues, ni le cœur de l'homme perçues que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment »²⁶. Cependant, l'écart du texte diplomatique face à sa source biblique est significatif. Là où la lettre paulinienne énonce cette croyance chrétienne sous la forme d'une vérité générale, le préambule en fait une confidence adressée directement par Dieu à ses disciples. Le glissement de la troisième personne du singulier au « je » accroît l'efficacité de la formule. Ce trait seul n'est pas significatif. En revanche, lorsque d'autres variations mènent vers la même constatation, Guillermo semble bien apparaître comme un homme soucieux de toucher son public en construisant au mieux son discours, quitte à s'éloigner quelque peu de sa source.

L'assertion « quiconque aura donné de l'eau froide en mon nom, je vous le dis en vérité, non seulement, il ne manquera pas de recevoir son salaire, mais il recevra cette récompense », naît de la fusion de deux passages du Nouveau Testament. L'Évangile selon saint Marc (9, 40) déclare en effet « Et quiconque vous donnera à boire un verre d'eau en mon nom, parce que vous appartenez au Christ, je vous le dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense »²⁷ tandis que l'Évangile selon saint Matthieu (10, 42) assure « Et quiconque donnera à boire à l'un de ces petits ne serait-ce qu'un verre d'eau froide parce qu'il est mon disciple, je vous le dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense »²⁸. Le texte du préambule se situe au confluent de ces deux versets en s'inspirant du tour dialogal de saint Marc et en empruntant, par ailleurs, à saint Matthieu l'expression « eau froide », *aquae frigidae*. L'adresse directe au public est à

LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris, 1990, p. 73.

²⁴ Les *artes dictamini* et les formulaires offraient des sources de second main où les rédacteurs avaient coutume de puiser la matière de leurs préambules. Aucun de ces textes n'ayant été conservé pour le monastère de Sahagún et de façon plus générale pour la péninsule Ibérique à l'époque qui nous intéresse, seule l'étude minutieuse d'un corpus relativement important de chartes peut permettre de déterminer si les variations autour du texte biblique furent le fruit de l'imagination des scribes ou si elles naquirent sous la plume des compilateurs de formulaires, originalité – erreurs que les scribes auraient ensuite reproduites sans en avoir peut-être même conscience.

²⁵ Certaines variations imprimées à la source biblique semblent avoir été dénuées de signification particulière. Le préambule affirme ainsi : « Quiconque aura abandonné sa maison, ses domaines, ses frères ou ses sœurs en mon nom, qu'il reçoive le centuple et qu'il accède à la vie éternelle ». La source de ce passage est l'Évangile selon saint Matthieu (19, 29) qui promet : « Et quiconque aura quitté, en mon nom, ses frères ou ses sœurs ou son père ou sa mère ou sa femme ou ses enfants ou ses terres en mon nom recevra le centuple, et héritera la vie éternelle ». *Et omnis qui reliquit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*. La réduction du texte de Matthieu à une formule épurée dans la charte de Guillermo semble répondre plus à un souci de concision qu'à un projet mémorial.

²⁶ *Sicut scriptum est quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quae praeparauit Deus his qui diligunt illum*. 1 Co (2, 9).

²⁷ *Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae in nomine meo quia Christi estis amen dico vobis non perdet mercedem suam*. Mc (9, 40)

²⁸ *Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli amen dico vobis non perdet mercedem suam*. Mt (10, 42).

nouveau privilégiée face à l'énoncé plus froid à la troisième personne ; mais si ce choix d'écriture pousse Guillermo vers Marc, il ne l'empêche pas d'aller puiser dans le texte de Matthieu une image qui, en étant plus précise que celle présente chez Marc, dotera son préambule d'un plus grand pouvoir d'évocation et, partant, de conviction.

Et le travail réalisé par le rédacteur autour de sa source ne s'arrête pas là. La notion de récompense clôt le verset de Marc, tout comme celui de Matthieu ; elle s'y exprime sous la forme d'une seule proposition complétive. Suivant le procédé de l'*interpretatio*, Guillermo reproduit quant à lui le texte original puis reformule l'idée en des termes différents : « non seulement, il ne manquera pas de recevoir son salaire, mais il recevra cette récompense ». Cette figure de l'*amplificatio* est désignée dans la rhétorique classique comme un outil destiné à signaler l'importance d'un élément²⁹ ; elle est un nouveau signe de l'appropriation de la source biblique par un scribe soucieux d'efficacité discursive.

L'analyse autour de ce préambule pourrait être poursuivie³⁰ ; elle compléterait le portrait d'un rédacteur qui, depuis son *scriptorium*, unit savoir ecclésiastique et talents d'écriture afin de faire de ses chartes un espace discursif, un lieu de construction mémoriale.

En développant, au fil de préambules nombreux, le thème de la vie terrestre comme préparation de l'au-delà, les scribes de Sahagún utilisèrent la *materia* religieuse comme une arme puissante destinée à défendre les pouvoirs spirituels de l'abbaye et partant sa puissance temporelle. En effet, derrière l'exhortation à transformer les richesses séculières en trésors éternels, elle rappelait et asseyait la fonction médiatrice du monastère dans ce processus de transmutation, son rôle de cheville ouvrière soutenant le passage de la puissance à l'acte. C'était entre les mains de la communauté que la conversion s'effectuait, que les biens temporels du donateur devenaient, de façon effective, aumônes, prières, célébrations eucharistiques et, ce faisant, promesses de salut dans le royaume des cieux. En prônant le *contemptus mundi* et son pendant, l'aspiration à l'au-delà, les préambules appelaient nécessairement – bien qu'ils ne la dessinent jamais explicitement – l'image du moine médiateur, de cet homme évoluant entre ciel et terre dont le pouvoir d'intercession rendait possible l'articulation entre renoncement aux attraits du siècle et accès à la félicité éternelle.

Par l'utilisation du texte biblique au sein de ses préambules, le monastère de Sahagún défendit ainsi le modèle de médiation transmis plusieurs décennies auparavant par l'abbaye de Cluny. Mais, lorsque l'étude de la *materia* religieuse se penche sur cette autre partie de l'acte diplomatique que constitue la clause comminatoire, elle offre une autre image des relations que la mémoire sahanguntine entretient, au XII^e siècle, avec l'identité clunisienne.

II. AUTOUR DE LA MALEDICTION : LA DISTANCIATION FACE A LA MEMOIRE CLUNISIENNE.

La théorie de l'enfer fut inventée lorsque Platon écrivit le mythe d'Er à la fin de *La République*. Ce mythe fut le premier à reconnaître l'extraordinaire pouvoir de contrôle moral et politique sur la multitude qu'abritaient en elles les croyances populaires. Au-delà de leur valeur spéculative quant à une vie future, se dessinait leur force politique comme instrument d'intimidation placé entre les mains d'une élite.

Au sein de la pensée chrétienne originelle, les croyances en un au-delà demeurèrent aussi libres qu'elles l'avaient été dans l'Antiquité³¹. Ce ne fut que plus tard, au V^e siècle, que la

²⁹ Edmond FARAL, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, Genève-Paris, 1982, pp. 63-67.

³⁰ Dans le cadre de cet article, ont seulement été évoqués les glissements légers que le scribe opère par rapport à sa source. Guillermo s'éloigne parfois du texte biblique de façon plus marquée encore ; il s'agit alors à proprement parler de reformulation.

doctrine de l'enfer fut intégrée au corpus des dogmes chrétiens. Lorsque, après avoir assuré le développement religieux de la nouvelle foi, l'Église prit conscience de ses responsabilités politiques, les croyances du premier christianisme furent interprétées à la lumière du mythe politique platonicien qui trouva alors sa consécration religieuse³².

À partir du VIII^e siècle, l'idée de l'enfer s'introduisit au sein de l'écriture diplomatique qui l'utilisa comme moyen de coercition³³. Les clauses comminatoires des chartes s'organisèrent autour de malédictions évoquant les châtiments qu'eurent à subir les personnages de l'Ancien Testament victimes de la colère divine ; ces descriptions constituèrent autant de modèles des peines promises au transgresseur de la charte. À travers cette pratique de la malédiction, l'Église ne se montrait pas puissance manipulatrice qui se serait efforcée de contrôler les laïcs par la crainte de châtiments auxquels elle-même n'aurait pas cru³⁴. Bien qu'intégrée tardivement au dogme chrétien, la croyance en un au-delà fait de récompenses et de châtiments était partagée par tous les fidèles. Loin de n'être que l'expression d'un désir de vengeance contre l'ennemi, les malédictions constituaient de véritables prophéties annonçant le châtiment de l'impie qui ne pouvaient être prononcées que par Dieu, à travers ses représentants sur terre³⁵.

La transmission d'un savoir ecclésiastique autour des clauses comminatoires qui était en vigueur au monastère de Sahagún au XII^e siècle s'inscrivait donc dans une tradition multiséculaire. La nature de la *materia* ainsi convoquée sous la plume sahumantine était topique. Les rédacteurs empruntèrent au livre des Nombres, au Deutéronome et au Psaume 106, la description des tourments subis par Koré, Dathan et Abiron engloutis par la terre à la suite de leur soulèvement contre Moïse et Aaron³⁶. Au prix d'un léger glissement face au texte du Nouveau Testament, ils dessinèrent la figure effroyable de Judas souffrant de peines éternelles en enfer³⁷. Ils puisèrent également dans le texte biblique des images récurrentes de la colère de Dieu. Le transgresseur se vit, notamment, menacé d'avoir les yeux arrachés. Le Deutéronome et le Lévitique, qui mentionnent les yeux comme l'une des parties du corps sur laquelle s'exercerait la colère de l'Éternel si ses prescriptions n'étaient pas écoutées, purent être une source d'inspiration. Mais, de façon plus large, la thématique de la privation de la lumière parcourt l'ensemble de l'Ancien Testament. Il fait partie des supplices que Dieu entend faire subir à Babylone dans l'oracle révélé à Isaïe. Il est aussi la peine prévue pour Pharaon, roi d'Égypte, dans la prophétie d'Ézéchiël. La liste des malédictions dont les chartes de Sahagún menacèrent les transgresseurs pourrait être allongée, mais la nature du savoir ecclésiastique transmis à travers les clauses comminatoires n'est que de peu d'intérêt dans le cadre de notre étude, cette matière étant puisée au sein d'un réservoir d'imprécations communes à toute la chrétienté occidentale.

³¹ Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Patrick Lévy (trad.), Paris, 1972, pp. 121-185, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 173.

³³ Sur l'histoire de l'utilisation des malédictions au sein de l'écriture diplomatique, *vid.* André GIRY, *Manuel de diplomatique*, Paris, 1894, pp. 562-567, 855-858 ; Michel ZIMMERMANN, *Ecrire et lire en Catalogne (IX^e-XI^e siècles)*, Madrid, 2003, p. 378 ; Lester LITTLE, « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 34 (1979), pp. 43-60, p. 47.

³⁴ Lester LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, p. 59.

³⁵ *Ibid.*, p. 96. Les malédictions énoncées par Dieu n'expriment nul autre sentiment que l'amour de l'ennemi et le désir de le rendre bon ; elles sont à ce titre légitimes. En revanche, les Apôtres enseignent aux hommes qu'ils ne doivent pas maudire, car leurs malédictions reposent sur la haine et le désir de vengeance. *Ibid.*, pp. 96-99.

³⁶ Nb (16, 28-33 ; 26, 9-10) ; Dt (11, 4-6) ; Ps (106, 17-18).

³⁷ Malgré la gravité du geste dont il s'est rendu coupable, Judas n'est jamais explicitement condamné à séjourner en enfer ; le Nouveau Testament se contente de signaler que, à la suite de sa trahison, Judas « éclate par le milieu ». Ac (I, 18).

Dans ce cadre extrêmement stéréotypé, la transmission de la *materia* religieuse révèle, cependant, dès lors que l'on élargit quelque peu les limites temporelles de l'analyse, l'existence d'une construction mémoriale impulsée par le monastère.

Partout en Europe, au cours du XII^e siècle, le renouveau du droit romain venu de Bologne fit ses effets sur l'écriture diplomatique et les sanctions spirituelles furent remplacées par des formules de contenu juridique³⁸ ; après avoir connu un essor particulier au X^e siècle, les malédictions disparurent progressivement au cours des XII^e et XIII^e siècles. Or, tout au long du XII^e siècle, l'abbaye de Sahagún demeura, elle, attachée à la pratique ancienne de l'imprécation. Les scribes se montrèrent même soucieux de développer cette forme d'écriture et les décennies 1130-1180 marquèrent l'apogée de sa présence dans le chartrier de la communauté³⁹. Cette situation est d'autant plus surprenante que les habitudes diplomatiques du monastère furent tout autres quelques décennies auparavant. À la charnière entre le XI^e et le XII^e siècle, les scribes se détournèrent, en effet, brutalement des clauses de malédiction, tout particulièrement dans les années 1090-1099 où la proportion des chartes évoquant des peines spirituelles devint trois fois moins importante qu'elle ne l'était dans les années 1070-1079. Le poids de cette *materia* au milieu du XII^e siècle ne fut donc pas la conséquence d'un conservatisme, de la passivité du monastère de Sahagún qui aurait perpétué des habitudes diplomatiques veilles de plusieurs siècles, alors qu'ailleurs des évolutions vers la modernité étaient en marche. Si cette constatation permet de suggérer qu'il s'agit là d'un choix d'écriture conscient et délibéré des rédacteurs, elle ne permet pas pour autant de comprendre les raisons qui poussèrent l'abbaye à adopter à quelques décennies d'écart seulement des pratiques d'écriture aussi contrastées face aux malédictions.

Le moment où Sahagún délaissa dans ses chartes les peines spirituelles au profit de peines temporelles correspondit très précisément à celui où les moines clunisiens s'installèrent au sein du monastère. La coïncidence n'est sans doute pas fortuite. Après avoir été l'une des principales voies de transmission des malédictions monastiques, le chartrier de l'abbaye de Cluny se détachait de cette pratique à la fin du XI^e siècle ; les motifs eschatologiques laissaient la place à des considérations juridiques au sein des clauses comminatoires. Il est donc pas impossible d'imaginer que les Clunisiens qui vinrent à Sahagún emportèrent avec eux cette pratique diplomatique et l'implantèrent, voire l'imposèrent peut-être, au *scriptorium* castellano-léonais.

Au cours des décennies suivantes, l'écriture diplomatique fut conçue à Cluny en cohérence avec les idées qui s'imposaient dans le domaine juridique partout en Europe. Les chartes clunisiennes s'ouvrirent résolument au renouveau du droit romain qui se diffusait depuis Bologne et, dès le milieu du XII^e siècle, les formules de malédiction disparurent.

Lorsque le monastère de Sahagún réintroduisit de façon affirmée la mention de peines spirituelles dans ses actes, il se démarqua donc très nettement des pratiques clunisiennes. En choisissant d'ancrer à nouveau ses écrits diplomatiques dans ce savoir ecclésiastique, il rejetait l'héritage que les scribes français lui avaient légué en la matière à la fin du XI^e siècle.

Si, au milieu du XII^e siècle, les scribes clunisiens avaient résolument fait le choix d'inscrire leurs chartes dans le droit temporel, la situation était radicalement différente dans les royaumes de Léon et de Castille. Les nombreuses chartes que la monarchie castellano-léonaise adressa au monastère bourguignon au milieu du XII^e siècle et qui furent conservées au sein des archives de Cluny offrent un contraste saisissant à cet égard avec la production locale. À côté des chartes clunisiennes qui n'énonçaient plus que des peines temporelles à l'encontre des transgresseurs, les actes émis par la chancellerie royale d'Alphonse VII ou de Sanche III continuèrent d'illustrer avec force l'usage des formules de malédiction. Le diplôme par lequel, en 1142, Alphonse VII fit donation du monastère de San Pedro de Cardena à

³⁸ Lester LITTLE, *Benedictine Maledictions...*, p. 55.

³⁹ *Vid.* Annexe « Les malédictions dans les chartes du monastère de Sahagún ».

Cluny menaçait, par exemple, ceux qui ne respecteraient pas la volonté du souverain en ces termes : « qu'il souffre éternellement l'anathème, qu'il soit torturé en enfer avec Dathan et Abiron, et Judas le Traître, s'il ne s'est pas repenti »⁴⁰. Et les pratiques diplomatiques de la chancellerie royale ne faisaient pas figure d'exception dans les royaumes de Castille et de Léon.

De nombreuses peines spirituelles constellaient également, à cette époque, les chartes composées par la cathédrale de Léon. Bien que leur présence s'amointrisse légèrement au cours de la première moitié du XII^e siècle, elles demeurent un trait dominant de l'écriture diplomatique épiscopale. En 1144, Juan, évêque de Léon, en liaison avec les chanoines de Santa María de Léon fonde le monastère de Carbajal sous l'ordre des Augustins. Le rédacteur qui fut chargé de conserver par écrit le souvenir de cet événement promet au transgresseur les plus graves châtiments : « Qu'il soit maudit et excommunié, qu'il soit privé de son pouvoir temporel, et qu'avec Datan et Abiron, et avec Judas le Traître, il souffre de peines en enfer, une damnation éternelle lui étant infligée »⁴¹.

Dans les royaumes castellano-léonais, le roi, l'évêque, continuaient donc de penser le sort du transgresseur dans une perspective religieuse. Quelle influence cet univers de représentations eut-il sur le choix que fit l'abbaye de Sahagún de renouer avec la pratique scripturale de la malédiction ? Les scribes du monastère entendirent-ils par ce geste réaffirmer l'identité hispanique de leur communauté après une période d'étroite domination clunisienne ? La contestation dont l'ordre de Cluny fut l'objet au XII^e siècle put créer les conditions pour que le monastère de Sahagún, lui-même en crise, s'interroge sur le legs des moines français et tente de se reconstruire en consonance avec les pratiques qui faisaient alors l'identité castellano-léonaise. La transmission de savoirs ecclésiastiques pourrait alors avoir été pensée comme un possible lieu de mémoire, un lieu où l'écriture ne serait plus une forme ancillaire ciselée en vue de porter au mieux un discours mais où les choix mêmes d'écriture deviendraient discours.

La question de la transmission d'un savoir ecclésiastique dans les chartes du monastère de Sahagún nous situe donc au cœur des mécanismes de construction mémoriale que la communauté imagina au XII^e siècle pour répondre à la crise qu'elle traversait. Cadre destiné, dans les préambules, à réaffirmer un discours de médiation chrétienne hérité de Cluny, forme visant, dans les clauses comminatoires, à se distancier du legs clunisien et à revendiquer peut-être une appartenance à l'identité hispanique, la *materia* religieuse fut à n'en pas douter l'une des sources où les moines de Sahagún allèrent puiser les arguments discursifs et scripturaux destinés à rebâtir le prestige de leur communauté.

⁴⁰ *Si qua forsitan ecclesiastica secularisve persona huic [mee dona]tionis pagine post modum contraria venerit et eam diruperit, perhenni percussa anathemate, cum Dathan et Abyron, et Juda proditore, [apud infer]os tormentetur, nisi resipuerit.* Auguste BERNARD et Alexandre BRUEL (éd.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, V (1091-1210), Paris, 1894, pp. 423-426.

⁴¹ *Sit maledicta et excommunicata, et honoris sui potestate careat, et cum Datan et Abiron, et cum Iuda traditore inferni penas luat, punita eterna dampnatione.* José María FERNÁNDEZ CATÓN (éd.), *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-1230)*, V (1109-1187), León, 1990, pp. 232-236.